

Schopenhauer y el idealismo kantiano

Pilar López de Santa María

Universidad de Sevilla

plopezd@us.es



Fecha de recepción: 11-2-2015

Fecha de aceptación: 18-3-2015

Resumen

El presente artículo toma como punto de partida la crítica de Schopenhauer a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant y pretende ahondar en la forma de idealismo que cada uno de ellos adopta, así como en los respectivos supuestos en que se basan. El análisis conduce finalmente a encontrar la raíz última de la discrepancia en la diferente forma de concebir la intuición empírica y las relaciones entre el mundo del fenómeno y el dominio de la metafísica.

Palabras clave: Schopenhauer; Kant; idealismo; intuición empírica; fenómeno.

Abstract. *Schopenhauer and Kant's idealism*

This paper takes as its starting point Schopenhauer's criticism of Kant's second edition of the Critique of Pure Reason and aims to look in depth at the form of idealism that each of them adopts and the respective assumptions they are based on. The analysis ultimately leads to the discovery of the last root of the discrepancy in the different ways of conceiving empirical intuition and the relations between the world of phenomena and the domain of metaphysics in both thinkers.

Keywords: Schopenhauer; Kant; idealism; empirical intuition; phenomenon.

Sumario

- | | |
|--|---|
| 1. La pata de palo | 4. La cosa en sí y la teoría de la intuición |
| 2. Kant: del «escándalo de la filosofía»
al «escándalo de la cosa en sí» | Anexo: <i>Carta de Schopenhauer a
Rosenkranz y Schubert</i> |
| 3. Schopenhauer: del <i>esse est percipi</i>
al <i>die Welt ist meine Vorstellung</i> | Referencias bibliográficas |

1. La pata de palo

El 24 de agosto de 1837, Schopenhauer escribió una carta dirigida a Karl Rosenkranz y a F. W. Schubert, ambos profesores de la Universidad de Königsberg¹. Poco dado a andarse con rodeos, el de Danzig dejaba patente desde el principio el motivo de la misiva, que no era otro sino la edición de las *Obras Completas* de Kant que ellos tenían entre manos por aquella época. En particular, era una obra la que preocupaba a Schopenhauer: la *Crítica de la razón pura*. Y no simplemente porque fuera este el trabajo capital de Kant, sino porque, tras los cambios introducidos por él en la segunda edición, la versión original había quedado en el olvido y todas las ediciones posteriores (cinco, sin contar las dos primeras) se habían ceñido únicamente al texto que el regiomontano había dado por definitivo. Tal proceder podía considerarse lógico y justo con el pensamiento kantiano si no fuera porque, a ojos de Schopenhauer, lo que Kant había hecho con la segunda edición de la *Crítica* era deteriorar una obra maestra del pensamiento, puesto que la había convertido en «un libro contradictorio consigo mismo, mutilado y echado a perder».

No es esta la única ocasión en la que Schopenhauer censura a Kant por haber ofrecido una segunda versión de su pensamiento que no hace sino desvirtuar su exposición originaria. Así —piensa él—, la *Crítica de la razón práctica* no tiene en esencia más contenido que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (exceptuando la exposición de la relación entre libertad y necesidad), solo que expuesto con más amplitud, interrumpido con digresiones y apoyado con declamaciones morales (Schopenhauer, 1840: 159). En ambos casos, encontraríamos, pues, la confirmación kantiana del viejo refrán «Nunca segundas partes fueron buenas». Pero el caso de la primera crítica es mucho más grave para nuestro filósofo: porque, exceptuando la exposición antes mencionada (que, en realidad, aparece ya en la tercera antinomia de la razón pura), poco o nada encuentra él de aprovechable en la ética kantiana, cualquiera que sea la versión en que la examinemos. Antes bien, a ojos de Schopenhauer, la ética de Kant es abstracta, rigorista, carente de contenido real, flota en el aire sin ningún apoyo sólido y se muestra totalmente incapaz de mover al hombre a conductas de valor moral.

Muy distinto es, sin embargo, el juicio que a Schopenhauer le merece la *Crítica de la razón pura*, mas no precisamente porque esté exenta de defectos (no hay más que echar una ojeada a la *Crítica de la filosofía kantiana* para apreciar lo mucho que de ella desecha como lastre inservible). Pero lo que conserva tiene para él un valor imperecedero que compensa los errores y jus-

1. Hasta donde yo sé, hay una sola versión española de dicha carta, que se halla incluida en A. SCHOPENHAUER, *Cartas desde la obstinación*, México, Los Libros de Homero, 2008, pero contiene algunos errores y omisiones. Por esa razón he añadido al final de este trabajo mi propia traducción íntegra de la carta según la edición de Carl GEBHARDT, *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, en Paul DEUSSEN, *Sämtliche Werke*, volumen XIV, Múnich, Piper, 1929.

tifica la impunidad de la que goza el genio frente a ellos². Ahí se encuentra en primer lugar, como la joya más valiosa, la distinción kantiana de fenómeno y cosa en sí, que sirve de base al idealismo kantiano y en la que se fundamenta a su vez el sistema de Schopenhauer; una distinción que lleva inmediatamente consigo el segundo gran mérito kantiano: el haber desvinculado la significación ética de las acciones humanas de las leyes del fenómeno, desplazándola hasta el dominio de la cosa en sí (Schopenhauer, 1819a: 480 y 486).

La admiración de Schopenhauer por la filosofía kantiana no le impidió percatarse de sus puntos débiles desde un principio. Su primer contacto con la obra de Kant fue durante su época de estudiante en Gotinga, entre 1809 y 1811. Para entonces ya llevaba tiempo publicada la segunda edición de la *Crítica*, y esa fue la que el joven Arthur manejó. El «engaño» duró bastante tiempo, ya que aún en 1818, año en que publicó *El mundo como voluntad y representación* (con fecha de 1819), la crítica de Kant ahí desarrollada se atenía exclusivamente a la segunda edición³. Fue después cuando Schopenhauer hizo el gran descubrimiento: la primera edición de la *Crítica*, que resolvía todas las contradicciones encontradas inicialmente y le mostraba el Kant genuino. Debió de ser sin duda el entusiasmo producido por el hallazgo lo que le llevó a redactar la carta en cuestión, al enterarse de que Rosenkranz y Schubert tenían a su cargo una nueva edición de las *Obras completas* de Kant. Esa era la ocasión de oro para restituir la *Crítica* a su forma original y desenterrar un tesoro que amenazaba con quedar definitivamente oculto para la posteridad.

La misiva de Schopenhauer tuvo buena fortuna y encontró un destinatario abierto y complaciente, cosa que no deja de sorprender y, sobre todo, pone de manifiesto la magnanimidad de Rosenkranz porque este, hegeliano de pro, conocía bien las «amargas anotaciones» que nuestro filósofo había vertido en su escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* acerca de Hegel y su escuela. Así se lo hacía saber a Schopenhauer en su respuesta del 9 de septiembre, al tiempo que señalaba que ese hecho no le iba a impedir aceptar su valiosa colaboración. El editor quedaba convencido por los argumentos de Schopenhauer y aceptaba su propuesta de publicar la primera edición de la *Crítica*, añadiendo como variantes las modificaciones de la segunda edición que aquel le facilitaría. También publicaría la carta de Schopenhauer, suprimiendo únicamente los párrafos referidos a las motivaciones kantianas, que Rosenkranz consideraba injustos y erróneos. Además, se comprometía a enviarle un ejemplar de la edición de Kant, como así hizo. De este modo, se inició un breve intercambio

2. Schopenhauer antepone a su *Crítica de la filosofía kantiana* la siguiente frase de Voltaire: «Es privilegio del verdadero genio, y sobre todo del genio que abre un camino, cometer impunemente grandes faltas».
3. Esto vale solamente en referencia a la primera edición de *El mundo*. Cuando Schopenhauer publicó la segunda edición, en 1844, ya conocía sobradamente la versión original de la *Crítica de la razón pura* y, en función de ello, modificó el apéndice sobre la filosofía kantiana. Téngase en cuenta, además, que las alusiones que hace Schopenhauer a dicho apéndice en su carta a Rosenkranz se refieren a la primera edición de *El mundo*, por lo que la paginación no coincide con la versión completa y definitiva de la obra.

epistolar que se cerraba en octubre de 1838 con una carta en la que Rosenkranz daba a Schopenhauer claras muestras de aprecio y se comprometía a enviarle un autógrafo de Kant.

Parece, pues, que algo tuvo que ver Schopenhauer en la conservación de la versión original de la *Crítica*, posiblemente destinada a quedar en el olvido. Gracias a él —y a los dos editores—, la posteridad iba a recibir la obra maestra de uno de los más grandes espíritus de la historia, tal como salió inicialmente de las manos de su autor: sin añadidos ni adulteraciones, sin mutilaciones ni «patas de palo»; porque una pata de palo (en lenguaje menos castizo: una pierna de madera) es lo que, a ojos de Schopenhauer, suponían los cambios introducidos en la segunda edición.

Pero ¿en qué consistían esos cambios? ¿En qué había traicionado el Kant de la segunda edición al de la primera? ¿Cuál era, en definitiva, el Kant genuino al que, según Schopenhauer, la debilidad senil y el respeto humano habían obligado a ocultarse? Una sola palabra resume la respuesta a todas esas interrogantes: idealismo. Schopenhauer lo expresa claramente en su *Crítica de la filosofía kantiana* (Schopenhauer, 1819a: 499-500). Según él, Kant, en un principio, había profesado un idealismo análogo al de Berkeley y al del propio Schopenhauer, conforme al cual el mundo externo existente en el espacio y el tiempo es una mera representación del sujeto que lo conoce. Ese idealismo decidido se habría expresado de manera especial en las páginas de la primera edición dedicadas a los parallogismos de la razón pura, páginas que Kant sustituyó después por otras de contenido y orientación muy diversos. Además de las motivaciones extrafilosóficas antes señaladas, Schopenhauer encuentra una razón principal de la renuncia de Kant a ese idealismo decidido: la (defectuosa) deducción kantiana de la cosa en sí, que entraba en contradicción directa con dicho idealismo y terminó por obligarle a suprimir el mencionado pasaje y a declararse expresamente en contra de Berkeley.

En un primer examen hemos de reconocer que Schopenhauer no carece de razón en algunas de sus observaciones. Aunque el propio Kant no contaba con lograr un éxito temprano, es bien sabido que la publicación de la *Crítica* tuvo una recepción más desfavorable de lo previsto, que se expresó de diversas formas: Herz y Tetens, de quienes Kant esperaba una adecuada comprensión de su obra, no parece que hicieran comentario alguno; sí lo hizo, en cambio, otra de las «esperanzas» kantianas, Mendelssohn, que tardó dos años en terminar aquella «obra que destrozaba los nervios»; Hamann consideraba que la crítica era el producto de una razón escolástica y la tachaba de excesivamente abstracta; juicio este último en el que coincidía con Herder, a quien le costó un año leerla. Y así podríamos citar otros nombres que no dieron precisamente una calurosa bienvenida a la nueva obra kantiana⁴.

4. Pueden encontrarse más detalles sobre la recepción kantiana de la KrV en su primera edición en Karl VÖRLÄNDER (1992), *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk* (2 vols.), Hamburgo, Meiner Verlag (en especial, en el capítulo 1.1 del libro III), y en Lutz-Henning PIETSCH (2010), *Topik der Kritik: Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*, Berlín, W. de Gruyter (en especial, en el capítulo II).

Pero si algo irritó a Kant sobremanera fue la famosa reseña escrita por Garve (y alterada por Feder), que fue publicada anónimamente el 19 de enero de 1782 en las *Göttingischen gelehrten Anzeigen* y en la que se caracterizaba la filosofía crítica como un idealismo, al tiempo que se destacaban las afinidades de Kant con Berkeley. Fruto de la indignación kantiana fueron los *Prolegómenos* de 1783 y, finalmente, la segunda edición de la *Crítica*. En el prólogo a esta última (Kant: B XXVII-XXVIII) Kant señala que aquellos «malentendidos de algunos hombres agudos» le han llevado a realizar cambios con vistas a remediar, entre otras cosas, «la falsa interpretación de los parallogismos introducidos en la psicología racional», es decir, el pasaje en el que se expresaba de forma más inequívoca el idealismo kantiano. Por otro lado, aun cuando Kant advierte allí que no ha modificado nada en la estructura ni en las demostraciones del libro, sino solamente en el modo de exposición, unas pocas líneas más adelante se abre una extensa nota en la que reconoce la adición de algo nuevo: la refutación del idealismo psicológico (el de Berkeley); una refutación que Kant considera ahora necesaria, por cuanto es «un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por fe la existencia de las cosas exteriores a nosotros [...] y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia» (Kant: B XXVIII, nota k).

Ahora bien, que Schopenhauer tenga o no razón acerca de la envergadura y los motivos de los cambios kantianos no implica que la tenga también en la cuestión de fondo: ¿es justa la crítica que el de Danzig hace a Kant? ¿Cuál de los dos pensadores tiene razón, si es que alguno de los dos la tiene? Esta, que en un principio podría ser una pregunta sencilla, esconde, sin embargo, una extraordinaria dificultad. Y no solo porque tras la cuestión del idealismo se halla una compleja problemática que ha sido abordada desde muy diferentes puntos de vista a lo largo de la historia y que incluye un gran número de problemas, sino también porque hay razones para conjeturar (y esta es mi hipótesis de trabajo) que el idealismo en ambos pensadores no significa exactamente lo mismo, sino que denota posicionamientos diferentes y descansa en apoyos distintos. En consecuencia, no es mi intención afrontar aquí la tarea de dilucidar cuál de los dos se acerca más a la verdad. Ni siquiera es mi intención analizar en detalle la crítica de Schopenhauer al idealismo kantiano, porque, como veremos, no se trata de una crítica pormenorizada, sino de un rechazo global que tiene que ver con otros elementos de sus sistemas respectivos. Por esa razón pretendo únicamente examinar la forma en que cada uno de ellos afronta el problema del idealismo, desde qué supuestos lo plantean y cuáles son las cuestiones de fondo que intervienen en cada caso. Con ello aspiro a mostrar que la crítica de Schopenhauer al idealismo kantiano es solo la superficie de una discrepancia que tiene fundamentos más profundos.

2. Kant: del «escándalo de la filosofía» al «escándalo de la cosa en sí»

Dejando aparte la citada nota del prólogo a la segunda edición, la consideración kantiana del idealismo presenta dos versiones principales correspon-

dientes a la primera y a la segunda edición de la *Crítica*, respectivamente. En la primera edición el idealismo aparece en especial dentro del llamado «Cuarto parallogismo de la idealidad» (Kant: A366 s.). Dicho parallogismo infiere el carácter dudoso de la existencia de los fenómenos externos basándose en el hecho de que no la percibimos inmediatamente, sino que solo puede ser inferida como *causa* (la cursiva es mía) de las percepciones. En virtud de ello — prosigue Kant—, el idealismo no niega la existencia de los objetos exteriores, sino la posibilidad de conocerla inmediatamente y, por lo tanto, de estar seguros de ella⁵. Mas ese idealismo «a secas» que aquí menciona Kant no es, por supuesto, el idealismo trascendental que él suscribe, sino el idealismo empírico. El primero sostiene que los fenómenos son meras representaciones, no cosas en sí, y lo funda en el hecho de que el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición. Este idealismo constituye el correlato del realismo empírico, el cual «concede a la materia, en cuanto fenómeno, una realidad que no hay que deducir, sino que es inmediatamente percibida» (Kant: A369-371).

A su vez, el idealismo empírico parte del realismo trascendental, que considera el espacio y el tiempo como dados con independencia de la sensibilidad y los fenómenos exteriores, como cosas en sí; un punto de partida este que le lleva a descubrir que las representaciones son incapaces de garantizar la existencia de los objetos externos, es decir, la materia. Desde ahí se le plantea la siguiente alternativa: o ponerla en duda por considerarla indemostrable o negarla directamente. El primero es el idealismo escéptico; el segundo, el idealismo dogmático (Kant: A377). El idealismo escéptico aparece reflejado en el enunciado mismo del parallogismo y es atribuido por Kant a Descartes (Kant: A367-68), a quien, en este sentido, califica de «bienhechor de la razón humana», por cuanto sus objeciones nos obligan «a refugiarnos en la idealidad de todos los fenómenos, idealidad que ya demostramos en la estética trascendental» (Kant: A378). A su vez, el idealismo dogmático encuentra contradicciones en la noción misma de materia, y de ahí que la niegue directamente.

En ese idealismo dogmático podemos reconocer fácilmente a Berkeley. Kant no lo nombra expresamente en la primera edición, pero sí en la segunda, dentro de la famosa «Refutación del idealismo», que añadió presuntamente para paliar los excesos idealistas de la primera edición. En dicha «Refutación», se introduce el concepto de idealismo *material*, que viene a coincidir con el idealismo empírico de la primera edición, y que es definido como «la teoría que sostiene que la existencia de las cosas del espacio fuera de nosotros es, o bien dudosa e *indemostrable*, o bien *falsa e imposible*. La primera postura, que defiende que sólo la afirmación empírica “*Yo existo*” es indudable, constituye el idealismo *problemático* de Descartes. La segunda postura es el idealismo *dogmático* de Berkeley» (Kant: B274). Vemos, pues, que han cambiado los nom-

5. «El *idealista* no es alguien que niega la existencia de objetos exteriores de los sentidos, sino alguien que no admite que la existencia de esos objetos sea conocida por medio de una percepción inmediata y que deduce de este hecho, que jamás podemos estar enteramente seguros de la existencia de esos mismos objetos en virtud de cualquier experiencia posible» (Kant: A368-369).

bres, pero no los conceptos (a excepción de algunas matizaciones en las que no podemos entrar aquí). Kant llama ahora «idealismo material» a lo que antes denominó «idealismo empírico». A su vez, el idealismo escéptico recibe ahora el calificativo de «problemático» —mucho más moderado dentro del contexto de la *Crítica*— y queda desvinculado del realismo trascendental, al no tomar el espacio como una propiedad en sí de las cosas (Kant: B274).

Sin entrar a valorar en qué medida Kant suscribió una u otra forma de idealismo, creo que, a partir de lo expuesto, podemos extraer tres elementos cruciales en el problema del idealismo desde el punto de vista kantiano. Esos tres elementos son: el espacio, la materia (o los objetos exteriores) y la causalidad de las representaciones. Pasemos a analizarlos brevemente.

La idealidad del espacio y el tiempo constituye, como es sabido, el núcleo del idealismo trascendental kantiano y el quicio en torno al que gira la posibilidad de un mundo ajeno a las representaciones de nuestra conciencia. Ya desde las páginas finales de la estética trascendental (Kant: A42), la consideración del espacio y el tiempo como intuiciones puras pertenecientes en exclusiva a la sensibilidad obliga a Kant a dictaminar el carácter fenoménico del mundo conocido y la imposibilidad de acceder a las cosas en sí. Convencido de que «sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (Kant: BXVIII), Kant sacrifica el acceso a las cosas en sí en aras de la cientificidad del conocimiento (juicios sintéticos *a priori*). Porque el hecho de que, ya desde la mera receptividad del conocimiento sensible, el sujeto esté imponiendo las formas de espacio y tiempo implica que conocer supone de alguna manera alterar el objeto, el cual queda así convertido en *fenómeno*.

Kant piensa que el idealismo trascendental es el único capaz de salvarnos del idealismo radical. En efecto, un tiempo y un espacio «en sí», al igual que la materia y los «objetos exteriores» anejos al segundo, quedarían automáticamente ubicados más allá del alcance de nuestras representaciones, que están confinadas al interior de la conciencia. Kant está pensando aquí a todas luces en Descartes y el giro subjetivista que con él experimenta la filosofía. Considerado con frecuencia el «primer idealista», Descartes desplazó el punto de partida de su filosofía desde el mundo de las «cosas exteriores» a la propia subjetividad. Lo «dado» no es ya el mundo externo, sino la inmediatez de la conciencia, que pasa a convertirse en fundamento de toda evidencia. Con él asistimos al primer distanciamiento entre el objeto y la cosa en sí, que el realismo identificaba plenamente; aunque, como es bien sabido, el lastre realista de su formación no le permite obviar la tarea de recuperar las cosas en sí y salvar el abismo entre la conciencia y el mundo exterior que inicialmente había establecido. De este modo, el *Deus ex machina* se ocupará de garantizar la trascendencia del conocimiento, neutralizando así los iniciales amagos idealistas.

Por lo demás, Descartes no es el único en seguir esa línea de reflexión. Son precisamente los empiristas, tan alejados de él en otros puntos, los que de forma más evidente adoptan el principio de inmanencia cartesiano y asumen que los objetos de nuestro conocimiento son estrictamente *ideas in the mind*. A partir de aquí, Berkeley lo tiene fácil para desembocar en el idealismo del *esse*

est percipi y negar la existencia de la sustancia material. Como tampoco tendrá problemas Hume para terminar declarando ininteligible la sola idea de la existencia externa⁶.

Esos reparos idealistas (quizá podríamos denominarlos mejor, «solipsistas») ante la posibilidad de acceder a un mundo externo son resueltos por Kant de una manera un tanto paradójica: lo exterior está dentro de nosotros. Evidentemente, esto exige una clara delimitación de qué es lo que se entiende por «exterior» y por «dentro». Así lo reconoce Kant cuando dice: «Sin embargo, la expresión “fuera de nosotros” conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí misma*, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al fenómeno externo» (Kant: A373). Está claro que el único sentido en que aquí se puede tomar la exterioridad es el segundo, de modo que el mundo exterior sería simplemente el mundo representado en el espacio (exterioridad empírica). Es así como Kant puede admitir la existencia de los objetos externos —la materia— sin necesidad de salir de la autoconciencia. La materia tiene para él una existencia real, pero solo en cuanto fenómeno. Dicho en otras palabras: al igual que el espacio en el que existe y se mueve, la materia tiene realidad empírica e idealidad trascendental. La suya es una realidad vinculada a la percepción, que desaparecería si eliminásemos el sujeto pensante (Kant: A376 y 383).

El segundo sentido de exterioridad es, en cambio, más radical, por cuanto ya no se refiere a la simple representación bajo la forma del espacio, sino a una auténtica independencia respecto de las representaciones. La exterioridad de la que aquí se trata no es ya empírica, sino trascendental: no corresponde a las cosas en el espacio, sino, por el contrario, a las cosas «fuera» de él y, por lo tanto, inaccesibles a nuestra facultad de conocer, que está confinada a las formas de la sensibilidad. La exterioridad trascendental es, en cierto modo, el contrapunto de la empírica: los objetos externos en sentido empírico (los fenómenos bajo la forma del espacio) tienen su «verdadero correlato» en la cosa en sí, que no es ni puede ser conocida, sin que podamos tampoco preguntarnos por ella en la experiencia (Kant: A30).

Pero ¿por qué entonces se ha de pensar en un correlato de nuestras representaciones sensibles? Si no podemos preguntar por la cosa en sí en la experiencia, ¿dónde podríamos hacerlo? Parece que, al estar confinados al fenómeno, la cosa en sí tendría que resultar, no ya incognoscible, sino incluso absurda, ya que pretender representarnos algo en tanto que independiente de la representación constituye en sí mismo una *contradictio in terminis*. En esa línea va el idealismo dogmático de Berkeley y también, al menos en un principio, el de Schopenhauer.

Kant, en cambio, no se preocupa de esa supuesta contradicción; pues, según él, el carácter receptivo de la sensibilidad conlleva la exigencia de una causa externa de la materia de la sensación. Así irrumpe por la puerta trasera la

6. «Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifestadas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes» (Hume, 1981: 169).

molesta «convidada de piedra» del idealismo trascendental: la cosa en sí o el objeto trascendental⁷, que constituye la causa o el fundamento no sensible de las representaciones sensibles. Son varias las ocasiones en las que ese «algo» desconocido hace acto de presencia para dar cuenta de las afecciones de la sensibilidad, y ello no solo en la segunda edición, sino también en la primera; lo cual nos lleva, cuando menos, a poner en tela de juicio la tesis schopenhaueriana de que Kant había sostenido en la primera edición un idealismo pleno afín al de Berkeley. Aunque no faltan en la *Crítica* pasajes que así lo sugieren, al final la cosa en sí constituye el límite del idealismo en cuanto polo de la receptividad cognoscitiva. Ella representa «lo dado» en el conocimiento, al igual que las intuiciones puras y las categorías constituyen «lo puesto» por el sujeto y, por ende, la base del idealismo.

De este modo surge en la filosofía kantiana la nueva «piedra de escándalo», que esta vez afectará a los postkantianos y al propio Schopenhauer. Es bien sabido que la cosa en sí se convirtió en un punto crucial de la crítica a Kant por parte de numerosos filósofos del siglo XIX. Reinhold, Maimon, Schulze y Volkelt, entre muchos otros, discutieron y rechazaron desde distintos puntos de vista aquel residuo de la *Crítica* que quedaba como elemento incognoscible e incoherente con la doctrina kantiana. Y, como no podía ser de otro modo, Schopenhauer se sumó a la controversia para rechazar la inferencia kantiana de la cosa en sí, con lo cual convirtió esta en el principal punto de fricción entre ambos pensadores por lo que a la perspectiva idealista respecta. Pues, en efecto, aun partiendo de un planteamiento netamente kantiano, nuestro filósofo se distancia de su maestro para desembocar en una posición que no da cabida a ninguna referencia a la cosa en sí dentro del dominio del conocimiento. Con ello excluye cualquier limitación al idealismo. Pero vayamos por partes.

7. Es menester recordar aquí que el uso kantiano de la expresión *objeto trascendental* no es unívoco, sino que presenta dos acepciones principales. En ocasiones Kant la utiliza como sinónimo de *cosa en sí*, para referirse a la causa o al fundamento desconocido de los fenómenos externos. Ese es el uso que aparece, por ejemplo, en varios pasajes de los paralogismos según la primera edición (A358, A366, A379-380, A393), pero también en distintas páginas de la segunda edición, como B333, B344, B522-523, B566-567, B573 y B641-642. En otros pasajes la expresión designa el concepto de objeto en general que, a falta de la cosa en sí, es pensado por la conciencia como punto de referencia de nuestras representaciones fenoménicas a fin de garantizar la validez objetiva de las mismas. Este segundo sentido del objeto trascendental está presente en varios pasajes de la «Deducción trascendental de los conceptos puros» de la primera edición, pasajes que, como es sabido, fueron suprimidos por Kant en la segunda. Esta dualidad de significados del objeto trascendental ha sido interpretada como un descuido kantiano por algunos críticos como E. ADICKES (*Kant und das Ding an sich*, Berlín, Rolf Heise, 1924) o S. RÁBADE (*Kant: Problemas gnosológicos de la «Crítica de la razón pura»*, Madrid, Gredos, 1962). En cambio, otros autores, como H. ALLISON («Kant's Concept of the Transcendental Object», en: *Kant-Studien*, 59, 1968, p. 165-86), entienden que la ambigüedad tiene un fundamento dentro del sistema del idealismo trascendental. Sea como fuere, lo que parece cierto es que esa dualidad de significados tiene mucho que ver en la disputa sobre el idealismo kantiano, pues a lo que ella apunta en último término es a la cuestión de si para Kant la objetividad del conocimiento ha de fundarse en una cosa en sí trascendente a la conciencia o en un concepto inmanente a ella.

3. Schopenhauer: del *esse est percipi* al *die Welt ist meine Vorstellung*

De entre las múltiples referencias y definiciones del idealismo que propone Schopenhauer, quizá la más precisa y completa sea la que aparece en las primeras páginas de los *Complementos* y que lo caracteriza como «el conocimiento de que lo extenso en el espacio, a saber, el mundo objetivo o material en general, no existe como tal más que en nuestra *representación*, y que es falso y hasta absurdo atribuirle *como tal* una existencia fuera de toda representación e independiente del sujeto cognoscente, o sea, admitir una materia realmente presente y existente en sí» (Schopenhauer, 1819b: 32; cf. 1850a: 48-49). Ese es el «idealismo auténtico» creado por Berkeley, aunque matizado aquí por la insistencia en la expresión «como tal», para hacer hincapié (y esto es importante) en que la idealidad y la relatividad del mundo le corresponde solo en cuanto mundo intuitivo y extenso, es decir, en cuanto representación, pero no en cuanto voluntad.

Sin embargo, por mucho que Schopenhauer insista en que el idealismo que profesa es patrimonio de Berkeley, hay que tener en cuenta (y él lo sabe) que sus planteamientos difieren considerablemente de los del irlandés. Es sabido que la motivación del idealismo de Berkeley se encuentra en el intento de privar de fundamento a las corrientes materialistas vinculadas a la Ilustración. Y qué mejor manera que negar la materia o incluso demostrar su imposibilidad. El instrumento idóneo para ello se halla, como antes vimos, en el giro subjetivista de la filosofía moderna que le conduce a aquel «idealismo dogmático» del que hablaba Kant. Es ese punto de partida subjetivo el que hace de Berkeley el padre del idealismo, al convertir el principio «Ningún objeto sin sujeto» en piedra angular de su filosofía (Schopenhauer, 1819a: 499).

Pero no son solo los motivos, sino también los medios por los que llegan al idealismo los que difieren en ambos autores. Berkeley, en efecto, no dispone de los recursos que le ofrece la filosofía crítica kantiana, por lo que para llegar al *esse est percipi* se las tiene que ingeniar con algunos razonamientos acerca del término *existencia* y de la noción de sustrato material. Schopenhauer, por el contrario, conoce, suscribe y elogia con admiración la estética trascendental kantiana. Él sabe que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad, que *exterior* no significa necesariamente ‘independiente’ y que la materia no tiene realidad en sí misma, sino que está condicionada por las formas subjetivas. En otras palabras: dispone de los elementos teóricos del kantismo para llegar al idealismo berkeleyano. Otra cuestión será el uso que haga de ellos.

En efecto, Schopenhauer suscribe sin reservas la estética trascendental con su doctrina del carácter subjetivo de espacio y tiempo, a los que él añade la causalidad, que tiene un papel muy diferente del que desempeñaba en Kant. Sin embargo, sus profesiones de idealismo más decididas no recurren a la idealidad del espacio y el tiempo, sino a algo más primordial: la forma general de la representación. En ella se nos revela la asimetría entre los dos polos cognoscitivos —el sujeto y el objeto— y la clara dependencia que tiene el mundo sensible respecto de la conciencia. Ese es el idealismo que nos encontramos al

comienzo de *El mundo como voluntad y representación* y que se formula en la frase que abre el libro: «El mundo es mi representación». Esta tesis significa, simplemente, que el hombre «no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo» (Schopenhauer, 1819a: 51).

Se trata aquí, como es obvio, de aquel «Ningún objeto sin sujeto» al que antes se aludió y que Schopenhauer hace bien en adjudicar a Berkeley y en extenderlo a las «consideraciones escépticas de las que partió Descartes». Pero esa primera formulación que él presenta (y, con él, buena parte de la filosofía prekantiana) no es, sin embargo, más que una forma simple e incipiente del idealismo genuino. Es, por así decirlo, el «idealismo de la inherencia», que se limita a afirmar que el mundo existe *en* el sujeto, y además lo afirma de modo tautológico o, si se quiere, circular: una vez establecido que lo que el sujeto conoce no son sino modificaciones de la propia subjetividad (llámense ideas, *cogitationes*, representaciones o como fuere), el acceso cognoscitivo a algo que alcance más allá de la conciencia queda excluido *per definitionem*. Esa es la razón, a mi juicio, de que Schopenhauer considere «El mundo es mi representación» la verdad «más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración» (Schopenhauer, 1819a: 51). De hecho, son varios los pasajes en los que nuestro autor alega ese idealismo tautológico como réplica al realismo absoluto, al que se tacha de contradicción. Cito de entre ellos, como uno de los más expresivos, el que aparece en las primeras páginas del segundo volumen de los *Parerga*: «Pero a quien ha llegado a comprender la idealidad del mundo, la afirmación de que este existiría aun cuando nadie lo representase le parecería realmente absurda, ya que enuncia una contradicción: pues su existir no consiste precisamente más que en su ser representado. Su existencia misma se encuentra en la representación del sujeto. Justamente eso quiere decir la expresión: es objeto» (Schopenhauer, 1850b: 67)⁸.

Este idealismo de la inherencia es el primario en Schopenhauer, porque se basa en lo más originario dentro del ámbito cognoscitivo: la forma general de la representación. Y es, además, el idealismo que niega lo independiente de la conciencia. El otro, el que niega lo exterior a ella, es secundario, se basa en las llamadas «formas del objeto». Si el primero tiene su origen en el subjetivismo moderno, este último se funda en la herencia kantiana, en particular, en el carácter *a priori* del espacio. En algún momento Schopenhauer llega a presentar ambos como los aspectos material y formal, respectivamente, del idealismo trascendental, el cual mantiene «que todo *objeto* [...] está doblemente condicionado por el *sujeto*: primero, *materialmente* o como *objeto* en general, ya que una existencia objetiva solo es pensable frente a un sujeto y como representa-

8. Schopenhauer añade, además, la siguiente nota al pie de página: «Si yo contemplo un objeto, por ejemplo, un paisaje, e imagino que en ese momento se me cortase la cabeza, yo sé que el objeto permanecería sin cambio e imperturbable, mas eso implica en el fondo que también yo seguiría existiendo. Esto resultará evidente a pocos, pero dicho sea para esos pocos».

ción suya; en segundo lugar, *formalmente*, ya que el modo y manera de la existencia del objeto, es decir, del ser representado (espacio, tiempo, causalidad), parte del sujeto y está predeterminado en él. Así que al idealismo simple o de *Berkeley*, referido al *objeto en general*, se une inmediatamente el *kantiano*, que afecta al *modo y manera* específicamente dados de la existencia objetiva» (Schopenhauer, 1819b: 36).

No obstante, no deja de resultar sorprendente que, tras la amplia exposición sobre la relatividad del objeto presentada con el fin de dar asiento al idealismo, Schopenhauer no tenga reparo alguno en hablar del carácter correlativo de sujeto y objeto, y afirme que el principio «el mundo es mi representación» es unilateral «porque solo expresa que el objeto está condicionado por el sujeto, sin afirmar al mismo tiempo que también el sujeto como tal está condicionado por el objeto» (Schopenhauer, 1819b: 43). Nos encontramos aquí con lo que Spierling ha llamado «el doble giro copernicano»⁹, la alternancia entre el idealismo pleno y el materialismo fisiológico, expresada en la disputa entre sujeto y materia que cierra el primer capítulo de los *Complementos a El mundo* (Schopenhauer, 1819b: 45-47). Estas afirmaciones podrían ser interpretadas como una renuncia al idealismo por parte de Schopenhauer, lo cual no es el caso, pero sí suponen un cierto distanciamiento de sus progenitores filosóficos. Por un lado, está claro que Berkeley no suscribiría esas ni otras afirmaciones de Schopenhauer que equiparan la materia al sujeto, y la representación, a funciones cerebrales. Por otra parte, en Kant no se produce esa alternancia entre lo subjetivo y lo objetivo que se presenta aquí. Esa alternancia, como también el carácter correlativo de sujeto y materia, son rasgos distintivos de Schopenhauer y se inscriben en el modelo de la forma general de la representación. Schopenhauer se desprende de aquella tesis inicial que constituía el fundamento del idealismo y ahora la considera unilateral, o, dicho de otro modo, sostiene que el idealismo y el materialismo son puntos de vista complementarios que, unidos, constituyen el mundo como representación, es decir, el fenómeno kantiano. Pero eso no supone necesariamente un mentís al idealismo. Porque tan fenoménica como el sujeto es la materia, que si en Kant se entendía en términos de espacio y de movimiento, en Schopenhauer se define como causalidad, forma *a priori* del objeto que unifica las otras dos (espacio y tiempo) y que, en consecuencia, no tiene entidad alguna más allá de la actividad de la conciencia.

Parece, pues, que ese «ir y venir» de Schopenhauer es también un ir y venir entre Berkeley y Kant sin decidirse definitivamente por ninguno de los dos. Ni falta que le hace, porque él cuenta con un «as en la manga» que le permite formular su posición propia y dar un nuevo fundamento al idealismo. Se trata

9. *Die Kopernikanische Drehwende*, expresión de difícil traducción, derivada de *Die Kopernikanische Wende* [‘el giro copernicano’, referido a Kant], con la que se pretende designar la adopción sucesiva de puntos de vista opuestos y complementarios. Véase la introducción de Volker Spierling en A. SCHOPENHAUER, *Vorlesung über die gesammte Philosophie*, vol. I, p. 26 s. y vol. II, p. 36, Munich, Piper, 1986. También, del mismo autor, *Schopenhauer*, Barcelona, Herder, p. 78 s.

de un elemento kantiano al que el de Danzig otorga un nuevo estatus y una nueva función: la causalidad. En efecto, es justamente la causalidad y su papel en la intuición lo que permitirá a nuestro filósofo llevar el idealismo más allá de sus predecesores y expulsar del conocimiento a ese huésped indeseable que es para él la cosa en sí.

4. La cosa en sí y la teoría de la intuición

Como ya se mencionó, Schopenhauer tomó directamente de Kant el espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad, a la vez que redujo las categorías del entendimiento a una sola: la causalidad, quedando las tres unidas bajo las expresiones «formas del objeto». Que la causalidad es una forma del objeto (y solo de él) implica que únicamente se pueden establecer relaciones causales entre los objetos, pero no entre un objeto y algo que no lo es. En virtud de ello, nuestro autor prohíbe de antemano cualquier intento de establecer una relación causal entre sujeto y objeto, intento en el que se funda «la necia polémica sobre la realidad del mundo externo en la que se enfrentan dogmatismo y escepticismo, apareciendo aquel unas veces como realismo y otras como idealismo» (Schopenhauer, 1819a: 61-62). Obsérvese que el idealismo, que pocas páginas antes se presentaba como verdad cierta donde las haya, aparece ahora como interlocutor de una necia polémica. Como puede suponerse, no se trata del mismo idealismo: aquí Schopenhauer se está refiriendo a Fichte y su intento de convertir el objeto en efecto del sujeto; un intento tan infructuoso como el realismo y como el opuesto de ambos, el escepticismo, ya que todos ellos arrancan de un mismo equívoco.

Mas la prohibición no se extiende solamente a la relación causal entre sujeto y objeto, sino también a la del objeto de la representación con algo externo, llámese «objeto trascendental» o «cosa en sí». Schopenhauer se suma al sonado escándalo de la cosa en sí; pero, a diferencia de otros postkantianos, no la rechaza en cuanto tal, sino solamente la forma en que Kant la había inferido. Él piensa que la cosa en sí kantiana es la correcta conclusión de una inferencia incorrecta, o, más aún, es el resultado de un procedimiento inadecuado en un lugar inadecuado. Por lo que al procedimiento atañe, al inferir la cosa en sí como causa desconocida de la materia de la representación, Kant contraviene directamente su principio de que las categorías del entendimiento (y, por ende, la causalidad) no tienen un uso legítimo más allá de la experiencia posible. Pero además la infiere en la teoría del conocimiento, cuando solo tiene cabida en la metafísica. En efecto, la cosa en sí es el elemento que le falta a Kant para completar su explicación del conocimiento humano. En Schopenhauer, en cambio, no ocurre así, ya que los elementos del conocimiento están todos en la conciencia, sin que sea preciso, ni tampoco legítimo, remitirse a algo externo a la representación para construir el edificio cognoscitivo¹⁰. Y esto nos conduce al

10. «Todo nuestro conocimiento empírico se descompone en dos partes que tienen ambas su origen en *nosotros mismos*: la afección sensorial y las formas dadas *a priori*, es decir, ubicadas

punto crucial responsable del conflicto entre los dos pensadores sobre el idealismo: la teoría de la intuición.

En varias ocasiones, en especial en el apéndice sobre la filosofía kantiana (Schopenhauer, 1819a: 503 s.), Schopenhauer critica a Kant por no haber ofrecido explicación alguna sobre la intuición empírica y su contenido, puesto que se limita a decir que «está dada». En Kant la intuición empírica, competencia exclusiva de la sensibilidad, resulta de añadir a las afecciones de los sentidos (lo dado) las formas puras de espacio y tiempo. A esto replica Schopenhauer: «Lo que el ojo, el oído, la mano sienten no es intuición, son meros datos. Solo cuando el entendimiento pasa del efecto a la causa aparece el mundo como intuición extendida en el espacio, cambiante en la forma y permanente en la materia a lo largo del tiempo» (Schopenhauer, 1819a: 60). Quiere esto decir que con la sola sensibilidad no obtenemos representaciones, sino meras sensaciones. Para que tenga lugar la intuición, y por lo tanto la experiencia, es necesario que intervenga el entendimiento aplicando la ley de la causalidad (su única función) y aparezca así el objeto como causa de aquellas sensaciones. Esto implica que, para Schopenhauer, la intuición empírica es también intelectual, por cuanto en ella interviene el entendimiento además de los sentidos; implica también que los animales poseen entendimiento, dado que también ellos tienen representaciones empíricas y conocen objetos, siendo la carencia de razón lo único que les diferencia del hombre; pero implica, en especial, que todos los elementos de la intuición, por así decirlo, «se cuecen en la propia cocina», sin que sea preciso ir a pedir ningún ingrediente al vecino. Tanto las formas de la intuición como la materia y el propio objeto de la representación permanecen en el terreno de lo subjetivo: «La ley de causalidad nos es conocida *a priori*, por consiguiente, es una función de nuestro intelecto y tiene origen subjetivo; además, la propia afección sensorial a la que aquí aplicamos la ley de causalidad es innegablemente *subjetiva*; y, finalmente, incluso el espacio, en el que por medio de esa aplicación establecemos como objeto la causa de la sensación, es una forma de nuestro intelecto dada *a priori* y, por lo tanto, *subjetiva*. Con ello, toda la intuición empírica permanece sobre una base y un terreno *subjetivos*, como un mero proceso dentro de nosotros, y no hay nada totalmente distinto de ella, independiente de ella, que pueda ser introducido como *cosa en sí* o presentado como su supuesto necesario» (Schopenhauer, 1819a: 500-501)¹¹.

en las funciones de nuestro intelecto o cerebro: tiempo, espacio y causalidad; a estas añadió Kant otras once categorías del entendimiento que yo he demostrado que son superfluas e inadmisibles. En consecuencia, la representación intuitiva y nuestro conocimiento empírico basado en ella no ofrecen en verdad ningún dato para inferir una cosa en sí, y Kant no estaba autorizado, según sus propios principios, a suponerla» (Schopenhauer, 1850a: 124).

11. Sí podría acaso encontrarse una afinidad entre la teoría schopenhaueriana de la intuición y los pasajes en los que Kant se refiere al objeto trascendental en la segunda acepción mencionada (nota 7). Pues en ambos casos se trataría de prescindir de la cosa en sí y hacer recaer en la conciencia el peso de la objetividad, bien por medio de un concepto de objeto en general pensado por ella (Kant) o bien por medio de la aplicación de la causalidad, a cargo del entendimiento.

La postura descrita acerca de la cosa en sí y el carácter subjetivo de todos los elementos de la representación podrían hacer pensar en una afinidad con el idealismo alemán. Pero nada más lejos del ánimo de nuestro filósofo que sugerir siquiera una aproximación a las posturas de sus sempiternos enemigos filosóficos. El de Schopenhauer es también, en cierto modo, un idealismo absoluto. Pero a diferencia de aquellos, que llegan al idealismo por la vía de la identificación del pensamiento y el ser, él se funda en el dualismo radical entre ambos. Por eso en él la cosa en sí no es fruto de la actividad de una conciencia, sino algo *toto genere* distinto a lo que accedemos por una vía diferente de la representación: la experiencia del propio cuerpo. Así como la teoría de la intuición le sirve de base para asumir un idealismo (el de «el mundo es mi representación») incontaminado de cualquier referencia a la cosa en sí, el dualismo le permite recuperar esta última desde el otro lado del mundo, bajo la forma de la voluntad, y evitar así que ese idealismo se convierta en un egoísmo teórico que como convicción sería solamente se puede encontrar en el manicomio (Schopenhauer, 1819a: 156-57).

En conclusión, la diferencia entre el idealismo kantiano y el de Schopenhauer está referida primariamente a la cosa en sí y a su papel en el conocimiento, pero hunde sus raíces en algo más profundo: la discrepancia sobre la naturaleza de la intuición empírica y las relaciones entre el mundo del fenómeno y el dominio de la metafísica. Schopenhauer mantiene una teoría de la intuición que le permite prescindir por completo de la cosa en sí en su teoría del conocimiento y acercarse a la radicalidad del idealismo de Berkeley. Al mismo tiempo, su dualismo decidido le evita caer tanto en el idealismo absoluto postkantiano como en el egoísmo teórico o el solipsismo, en la medida en que la cosa en sí es recuperada en el ámbito de la metafísica; un ámbito que nada tiene que ver con la representación y en el que esa cosa en sí no se presenta ya como conocida ni como meramente pensada (noúmeno), sino como voluntad irracional.

Anexo: Carta de Schopenhauer a Rosenkranz y Schubert

Frankfurt del Main, 24 de agosto de 1837

A los Sres. profesores *Rosenkranz* y *Schubert*, de la Universidad de Königsberg.

Muy honorables Sres.:

Es exclusivamente por su condición de editores de las *Obras completas* de Kant por lo que me tomo la libertad de comunicarles algo que, en virtud de un designio que abrigó desde hace muchos años, comunicaría a cualquier otro que se hallara al frente de la mencionada empresa. Aun cuando no oculto que no hago esto ni por ustedes ni por mí, sino únicamente en el puro y objetivo interés de la filosofía kantiana, esta información no dejará de reportarles beneficio en caso de que quieran aprovecharla, ya que entonces cumplirán con honor la obligación que han asumido y merecerán el elogio de haber producido realmente algo por lo que ustedes, en cuanto editores, anteponen su

nombre a la edición. Pues, con excepción de ese único punto del que he de hablar, en el caso de las obras de Kant veo poca ocasión para ello. La compleción y la impresión correcta no son aquí difíciles de lograr, y el orden de los libros es en último término indiferente.

Por lo que a mí respecta, creo que puedo suponer que mi relación con la filosofía kantiana y mi crítica de la misma les son conocidas. Desde hace veintisiete años la teoría de Kant nunca ha dejado de ser un objeto principal de mi estudio y mi reflexión. Me gustaría saber quién de entre los contemporáneos es más competente que yo en la filosofía kantiana. ¡Pero vayamos al asunto!

Es sabido que con la segunda edición Kant ha efectuado una significativa variación en la *Crítica de la razón pura*: y conforme a esta segunda se han impreso todas las ediciones siguientes. Pero tengo la firme convicción, nacida del reiterado estudio de la obra y apoyada en razones seguras, de que con ese cambio ha mutilado, desfigurado y echado a perder su obra. Lo que le movió a ello fueron los respetos humanos nacidos de la debilidad senil, que no solo ataca a la mente, sino que a veces también priva al ánimo de aquella firmeza necesaria para despreciar como lo merecen a los contemporáneos con sus opiniones y puntos de vista; algo sin lo cual nunca se llega a ser un gran hombre. Se le había reprochado que su teoría no era más que un idealismo berkeleyano renovado; luego había causado escándalo su demolición de las sagradas doctrinas del antiguo dogmatismo, en concreto, de la psicología racional. A ello vino a añadirse desde el exterior que el gran rey, el amigo de la Luz y protector de la Verdad, acababa de morir y le sucedió aquel heredero a quien Kant pronto tuvo que prometer que no volvería a escribir. Con todo ello Kant se dejó intimidar y tuvo la debilidad de hacer lo que no era digno de él. Lo que hizo fue cambiar por completo la primera parte del segundo libro de la Dialéctica trascendental (p. 341 de la primera edición y p. 399 de la quinta edición) y suprimir sin más treinta y dos páginas de la misma; unas páginas que contenían justo lo que resulta ineludiblemente necesario para la clara comprensión de toda la obra y cuya supresión, así como la nueva versión que las sustituye, lleva a toda su teoría a caer en contradicciones consigo misma. En mi crítica (p. 612-618) yo censuré y resalté esas contradicciones por la simple razón de que entonces, en 1818, no había visto nunca la primera edición, en la que dichas páginas no son contradictorias, sino que concuerdan con el conjunto. En verdad, la segunda edición se asemeja a un hombre al que se le ha amputado una pierna y se la ha sustituido por una de madera. En el prólogo a la segunda edición, p. XLII, Kant presenta excusas pobres e incluso falsas por la eliminación de aquella importante y extremadamente bella parte de su libro, porque no quiere aparentar que se ha retractado expresamente de aquello que ha suprimido. Así, dice él que esto último se puede consultar en la primera edición, que ha necesitado espacio para los nuevos pasajes intercalados o que todo es una simple exposición mejorada. Mas lo fraudulentos que son todos esos pretextos se pone en evidencia cuando se compara la segunda edición con la primera. Porque en la segunda edición no solamente ha suprimido el importante y hermoso pasaje fundamental que he mencionado para insertar a cam-

bio otro la mitad de largo y mucho más irrelevante, sino que también en la segunda edición (p. 274-279 de la quinta edición; solo tengo esta además de la primera y no sé si su paginación coincide exactamente con la de la segunda) incorpora una expresa refutación del idealismo que dice exactamente lo contrario del pasaje suprimido y defiende todos los errores que este había refutado a fondo, por lo que entra en contradicción con toda su teoría. La presunta refutación del idealismo que aquí se ofrece es tan radicalmente mala, una sofistería tan manifiesta, y en parte un galimatías tan confuso, que es totalmente indigna del puesto que ocupa en su obra inmortal. Consciente de esa deficiencia, en la p. xxxix del prólogo Kant ha pretendido corregirla cambiando un pasaje, y defenderla con una larga y confusa nota. Mas el anciano ha olvidado suprimir también los muchos pasajes que están en contradicción con las nuevas páginas añadidas, pero en completa armonía con lo eliminado. Tal es el caso, en especial, de toda la sección sexta de la Antinomia de la razón pura, así como de todos los pasajes que cité en mi Crítica (p. 615) más o menos sorprendido, ya que Kant se contradice consigo mismo y yo entonces (1818) no conocía aún la primera edición ni, por consiguiente, el fraude. (De paso, pueden ustedes deducir de aquí que no les aconsejo a favor sino en contra de mi interés personal.) Que fueron los respetos humanos los que movieron al débil anciano a esa desfiguración de la crítica de la psicología racional se desprende también del hecho de que sus ataques a esa sagrada doctrina del antiguo dogmatismo son, en la nueva exposición, mucho más endebles, tímidos e infundados que en la primera; e igualmente se infiere de que, para mitigarlos, los ha mezclado enseguida con deliberaciones provisionales, pero en absoluto pertinentes ni de una clara coherencia, acerca de la inmortalidad del alma fundada en la razón práctica y presentada como postulado de la misma. Así pues, ese temeroso retroceso le ha llevado a tal punto que los pensamientos que había concebido en los años más vigorosos y abrigado durante toda su vida acerca del tema principal de toda filosofía —la relación de lo ideal con lo real—, ahora, a los 64 años, con la ligereza que es tan propia de la edad avanzada como lo es el temor, se retracta de ellos; pero, a causa de la vergüenza, no lo hace de forma declarada, sino que se escabulle por la puerta trasera y deja su sistema en la estacada. De este modo, en la segunda edición la *Crítica de la razón pura* se ha convertido en un libro contradictorio consigo mismo, mutilado y echado a perder: está, en cierta medida, adulterado. Con lo dicho aquí concuerda también F. H. Jacobi en la segunda parte de sus *Escritos completos* (o *Hume, sobre la creencia*), donde ha reproducido una parte de lo que Kant suprimió y mantuvo en secreto.

Señores míos: el destino ha puesto en sus manos devolver al mundo en su forma auténtica la *Crítica de la razón pura*, el libro más importante que jamás se escribió en Europa, y con esa verdadera *restitutio in integrum* ganarse el aplauso de todos los hombres inteligentes y el agradecimiento de la posteridad, alcanzando renombre con su empresa: y eso, precisamente en el momento en que comienza la verdadera vida europea de ese libro escrito para todos los tiempos (a los sesenta años de su aparición); porque Inglaterra y Francia recla-

man con avidez esa fuente de la sabiduría. Lo que alguna vez ha de ocurrir, no lo entreguen a un tiempo futuro ni a unos editores que les eclipsen: sean conscientes de la importancia de su posición y aprovechen la oportunidad de adquirir un mérito verdadero y permanente en la filosofía, animándose a dar un paso cuya audacia, plenamente justificada por la naturaleza del asunto, redundará claramente en su honor. *Sapere audete!*¹². Hagan imprimir la *Crítica de la razón pura* exactamente según la primera edición y añadan las adiciones y variantes de la segunda edición como suplemento, haciendo siempre referencia a ellas desde el texto impreso. Este es en el fondo el único método puramente cronológico, ya que así ofrecen ustedes la *Crítica* en su forma original, tal y como Kant la presentó al mundo tras largos años de trabajo, y luego añaden las modificaciones que le hizo con posterioridad.

He cotejado con exactitud las dos ediciones, he anotado todas las divergencias y diferencias, y me ofrezco a enviarles un fidedigno índice que señala con precisión cualquier divergencia o adición por página y línea, y que solo necesitan verificar, quedando libres de cualquier otra molestia. La primera edición tiene solo veintisiete páginas menos que las demás: su unidad orgánica, la originalidad de su constitución y también todos los pasajes que le son peculiares la hacen absolutamente más clara e inteligible que la segunda. Esto se extiende hasta su índice, que, debido a su simplicidad, es mucho más comprensible que el de la segunda.

No se dejen vencer por la peculiar tendencia del hombre (de la que nos previno Pitágoras) a permanecer en el camino trillado, en la vía transitada, en la amplia ruta de lo acostumbrado, adoptando acaso la insuficiente medida de basarse en la segunda edición y añadirle como variantes los pasajes originales de la primera. Esto sería como si a una antigüedad restaurada no se le implantasen las partes auténticas que se hubieran descubierto después, sino que se pretendiera simplemente colocarlas junto a ella. Antes bien, en esta gloriosa ocasión den ustedes prueba de juicio e inteligencia obrando en consecuencia y haciendo lo que es indicado y pertinente al tema. *Seguir li pochi e non la vulgar gente*¹³. Si quieren nombrarme como consejero y autoridad, háganlo. Estoy tan firmemente convencido de que el proceder que les recomiendo es el único correcto, que estoy dispuesto a asumir yo solo toda la responsabilidad si así lo desean; y dejo a su arbitrio el que, a fin de defender su proceder en el sentido por mí indicado, reproduzcan todo el pasaje principal de la presente carta desde «Pero vayamos al asunto!» hasta «en cierta medida adulterado»: lo cual, no obstante, tendría que hacerse con mención de mi nombre y sin ningún cambio u omisión.

Algunos comprarán su edición a fin de poseer esa rara forma original de la *Crítica de la razón pura* que no conocen más que por una oscura tradición, mientras que la *Crítica de la razón pura* mutilada en su sexta o séptima edición es un libro ampliamente difundido. Ese es un argumento para el editor. Pero

12. «¡Atrevéos a saber!»

13. «Seguir a los pocos y no a la gente vulgar» (PETRARCA, *Cancionero*, XCIX).

es ciertamente superfluo decir que no exijo ni espero la menor retribución por mis esfuerzos en este tema. -Si quieren seguir mi consejo, me ofrezco a Uds. para transmitirles algunas anotaciones de menor importancia. Tampoco les oculto que, en el caso de que no lo sigan, buscaré otra ocasión de sacar a la luz la *Crítica de la Razón pura* en su forma auténtica, lo cual repercutiría en perjuicio de su edición. Mi único interés es que en este importante asunto se haga lo justo, da igual a través de quién. *Dixi & animam salvavi*¹⁴.

Con los más sinceros deseos de la buena marcha de su loable empresa, quedo de ustedes, Sres. míos, su seguro servidor

Arthur Schopenhauer

Referencias bibliográficas

- HUME, David (1981). *Tratado de la naturaleza humana I*. Madrid: Editora Nacional.
- KANT, Immanuel (1988). *Crítica de la razón pura*. 6.^a ed. Madrid: Alfaguara.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1819a). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trotta, 2009.
- (1819b). *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid: Trotta, 2009.
- (1840). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- (1850a). *Parerga y paralipómena I*. Madrid: Trotta, 2009.
- (1850b). *Parerga y paralipómena II*. Madrid: Trotta, 2009.

Pilar López de Santa María es catedrática de Filosofía en la Universidad de Sevilla. Su labor docente e investigadora se ha centrado en la filosofía contemporánea y la teoría del conocimiento. Es autora, entre otros, de un libro sobre Wittgenstein y de varias traducciones críticas de las obras de Schopenhauer.

Pilar López de Santa María is a Professor of Philosophy at the University of Seville. Her teaching and research work has focused on Contemporary Philosophy and the Theory of Knowledge. She is the author, among others, of a book on Wittgenstein and of various critical translations of the works of Schopenhauer.

14. «Lo he dicho y he salvado mi alma.»